CARLA CASAGRANDE – SILVANA VECCHIO

ALLE ORIGINI DEL MODELLO CRISTIANO DELLE PASSIONI

AGOSTINO, CASSIANO, GREGORIO MAGNO

1. *Agostino*

> Da noi, i cittadini della santa città di Dio, che nel pellegrinaggio della vita su questa terra vivono secondo Dio, provano paura e desiderio, dolore e gioia secondo la sacra Scrittura e la sana dottrina; e poiché retto è il loro amore per Dio tutti questi loro affetti sono retti[1].

Queste parole di Agostino, tratte dal libro XIV della *Città di Dio*, sintetizzano la sua riflessione sulle passioni, così come si sviluppa attraverso una serie di osservazioni contenute nei libri IX e appunto XIV[2]. Ma soprattutto queste parole segnano un confine

[1] Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, XIV, 9, 1, PL 41, 413, edd. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), II, p. 426,4-8: «Apud nos autem iuxta scripturas sacras sanamque doctrinam cives sanctae civitatis Dei in hujus vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent».

[2] Cfr. *ibid.*, IX, 4-5, 258-261, pp. 251-255, e XIV, 5-9, 408-417, pp. 419-430. Queste pagine della *Città di Dio* presentano l'ultima formulazione della riflessione agostiniana sulle passioni, una formulazione per molti versi distante da quelle precedenti. Per un quadro complessivo delle posizioni di Agostino sul tema delle passioni, vedi innanzitutto l'ampia rassegna dei passi agostiniani sul tema in G. O'Daly – A. Zumkeller, s.v. *Affectus* (*passio*, *perturbatio*), in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. C. Meyer, I, Basel 1986, pp. 166-180; quindi i contributi critici di: F.-J. Thonnard, *La vie affective de l'âme selon Saint Augustin*, in «L'année théologique augustinienne», 13 (1953), pp. 33-55; I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, pp. 70-77; M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 voll., Leiden 1985 (Studies in the History of Christian Thought,

10.1484/M.NUTRIX-EB.1.101238

culturale: le passioni non sono malattie dell'anima dalle quali guarire o movimenti irrazionali e impetuosi da moderare in vista di un ideale di saggezza, ma sono strumento di salvezza. La diffidenza che i filosofi pagani avevano variamente manifestato verso i fenomeni passionali è scomparsa: quelle stesse passioni, che prima impedivano o, nel migliore dei casi, rallentavano il conseguimento della perfezione e della felicità, ora presso i cristiani, «da noi» (*apud nos*), come rivendica quasi con orgoglio Agostino, si impongono come mezzi necessari per ritornare a una beatitudine originaria, dalla quale peraltro non sono completamente escluse: se nella vita beata non c'è posto per il dolore e il timore, la gioia e l'amore invece vi resteranno per sempre[3]. L'affermazione agostiniana che la felicità è possibile solo attraverso e nelle passioni delimita dunque una linea di confine dal quale prende le mosse la storia delle passioni nel Medioevo[4].

Cosa sono e quali sono, per Agostino, le passioni? Sono almeno quattro i nomi che nel lessico agostiniano designano ciò che i greci chiamano, più semplicemente, *pathe*: turbamenti, affezioni, affetti, passioni. Una terminologia molteplice e fluida che fa capo a tradizioni diverse, ma che non preoccupa Agostino il quale di fatto considera quei quattro termini sostanzialmente equivalenti[5].

35), II, pp. 207-219 e 221-225; R. Bodei, *'Ordo amoris'. Conflitti terreni e felicità celeste*, Milano 1991; O. Grassi, *Passioni, desiderio e ragione in Sant'Agostino*, in *La passione della ragione*, a c. di G. Dalmasso, Milano 1991, pp. 41-55; E. Bermon, *La théorie des passions chez Saint Augustin*, in *Les Passions antiques et médiévales*, dir. B. Besnier – P.-F. Moreau – L. Renault, Paris 2003, pp. 173-197; M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna 2004, pp. 623-656 (ed. or. Cambridge 2001); C. Casagrande, *Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni*, in *Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, a c. di A. Marini, Milano 2004, pp. 65-75; S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, pp. 152-172; D. Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005, pp. 77-91.

[3] Cfr. Augustinus Hipponensis, *ibid.*, XIV, 9, 6, 416, p. 429,143-145: «Beata vero eademque aeterna (vita) amorem habebit et gaudium non solum rectum, verum etiam certum; timorem autem ac dolorem nullum».

[4] Si tratta indubbiamente di un confine convenzionale. Quella di Agostino è solo una delle voci del dibattito sul valore delle passioni nel processo di perfezionamento spirituale, che vede schierati su fronti opposti i Padri greci e quelli latini; un dibattito che certamente, come si vedrà più avanti, non si chiude con Agostino, la cui posizione, tuttavia, per radicalità e autorevolezza, costituisce un punto di svolta e fonte di continua ispirazione per la successiva riflessione medievale.

[5] Cfr. Augustinus Hipponensis, *ibid.*, IX, 4, 1, 258, p. 251,1-6: «Duae sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci πάθη, nostri autem qui-

Più complicato è se mai mettere bene a fuoco l'oggetto designato tanto esso appare molteplice e svariato. Una consolidata classificazione di origine stoica, alla quale Agostino si rifà senza esitazioni individua quattro passioni principali (desiderio, timore gioia, dolore) cui possono essere ricondotte tutte le altre, che sono molte e diverse, come notava con un certo stupore lo stesso Agostino nelle *Confessioni*: «È più facile contare i capelli di un uomo che gli affetti e i moti del suo cuore»[6]. Ancora più impegnativo, ed è questo l'obiettivo che anima le pagine della *Città di Dio*, è valutare da un punto di vista etico quei movimenti interiori; stabilire cioè se, come e quanto ciò che viene chiamato ora passione, ora perturbazione, ora affetto, ora affezione, sia un bene o un male in vista del raggiungimento della felicità. Questo significa infatti fare i conti con le risposte che a questa domanda hanno dato le più autorevoli scuole filosofiche pagane.

Agostino non si sottrae alla sfida. La prima mossa consiste nel ridurre i suoi molti avversari a uno solo. A platonici e aristotelici viene attribuita la comune idea che le passioni possono convivere con la saggezza, purché controllate e moderate dalla ragione. Gli stoici, sostenitori di una dottrina secondo la quale passioni e saggezza sono tra loro radicalmente incompatibili, sembrerebbero invece irriducibili a ogni tentativo di assimilazione. Ma le cose, spiega Agostino, non stanno proprio così: lo scandalo stoico di una felicità senza affetti non ha fondamento poiché in realtà gli stoici sostengono, con altre parole, le stesse opinioni dei platonici e degli aristotelici. Tutti infatti propongono un ideale di saggezza in cui la ragione domina, senza esserne dominata, passioni che, se non possono essere eliminate, sono però moderate al punto da essere ininfluenti[7]. Di fatto le differenze tra i pagani sul tema delle passioni sono irrilevanti rispetto a quella fondamentale che divide i pagani dai cristiani.

dam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste [*scil*. Apuleius], de Graeco expressius passiones vocant. Has ergo perturbationes sive affectiones sive passiones quidam philosophi dicunt (...)». Nelle opere precedenti Agostino preferisce usare *affectus*, *affectiones*, *perturbationes*; nella *Città di Dio*, usa prevalentemente, nel l. IX, *passiones* nel l. XIV, *affectus* e *affectiones*.

[6] Id., *Confessiones*, IV, 14, 22, PL 32, 702, ed. L. M. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), p. 51,28-29: «Et capilli eius [i.e. hominis] magis numerabiles quam affectus eius et motus cordis eius».

[7] Cfr. Id., *De civitate Dei*, IX, 4, 1-3, 258-260, pp. 251-253.

Agostino è convinto che l'avvento del cristianesimo abbia comportato una frattura radicale rispetto al passato e che uno degli effetti di quella frattura sia anche una diversa concezione e un diverso uso dell'affettività. In che consiste questa 'diversità' cristiana sulle passioni? Nel fatto che il governo che la mente, la parte superiore dell'anima, esercita sui movimenti affettivi, è a sua volta governato da Dio. Questo fa sì che le passioni «siano convertite alla giustizia», che acquistino cioè una direzione, una finalità, un senso che prima non avevano. E infatti «nel nostro ordinamento non si vuole sapere se, ma perché l'animo devoto si adiri; non se sia triste, ma per quale motivo, non se ha paura, ma di che cosa». Insomma le passioni, se provate per un giusto fine sono lodevoli e virtuose. È il caso dell'ira verso i peccatori, della tristezza per gli afflitti, della paura per quanti sono in pericolo. È il caso della misericordia che non è, come ritenevano gli stoici, capacità di aiutare il prossimo senza alcun coinvolgimento affettivo, ma compassione dell'altrui miseria[8]. La mente dunque esercita la funzione di governo che i filosofi le hanno sempre riconosciuto; ma il governo questa volta non consiste più solo nel moderare e contenere. Per i cristiani governare le passioni significa prima di tutto 'convertire', cioè dirigere il movimento passionale verso una giusta direzione. La moderazione interviene eventualmente solo dopo che la conversione è stata operata.

Agostino conosce troppo bene lo stretto rapporto che lega la passione al peccato per dimenticare quanto passioni non 'convertite' al bene possano essere pericolose. Prima tra tutte, il desiderio, che, dopo il peccato originale, si declina facilmente in *libido*, *cupiditas*, *concupiscentia*, cioè in un desiderio incontrollabile e perverso capace a sua volta di volgere in senso negativo tutti gli altri affetti. Ma quale è la causa, quale il percorso che porta le passioni ad essere virtuose o peccaminose? Il peso della colpa ricade tutto sulle parti superiori dell'anima: sulla ragione, cui spettava il riconoscimento dell'ordine, e soprattutto sulla volontà che, nella sua assoluta libertà, ha scelto di destituire la ragione dalla sua funzione. Certo, il peccato consiste nella concupiscenza, nel desiderio disordinato, ma il disordine di quella passione non è l'espressione di una irrefrenabile e irrazionale forza emotiva che

[8] Cfr. *ibid.*, IX, 5, 260-261, pp. 254-255.

proviene dal corpo o dalle parti inferiori dell'anima ma la conseguenza e la pena di un uso mancato della ragione, a sua volta dovuto a un uso perverso della volontà[9]. Allora, se la passione disordinata è in definitiva il frutto della volontà perversa e non di una naturale e incontrollabile impetuosità della passione stessa, se ne può dedurre che là dove la volontà è retta la passione sarà ordinata. Le passioni insomma trovano nello stretto rapporto che le lega alla volontà i motivi della loro dannazione come della loro redenzione.

Nelle pagine della *Città di Dio* quel legame si fa strettissimo al punto che le passioni vengono definite volontà (*voluntates*), volontà di assenso a ciò che vogliamo, volontà di dissenso da ciò che non vogliamo: «Quando l'assenso consiste nella ricerca di ciò che vogliamo, si chiama desiderio, mentre quando consiste nel godimento di ciò che vogliamo, prende il nome di gioia. Ugualmente, il dissenso da ciò che non vogliamo che accada è una volontà chiamata paura, mentre il dissenso da ciò che accade contrariamente dal nostro volere, è una volontà chiamata tristezza»[10]. Modi della volontà, le passioni sono anche modi dell'amore, dato che è l'amore a muovere la volontà e a deciderne la direzione: «l'amore proteso a possedere il suo oggetto è desiderio, mentre quello che lo possiede e gode è gioia; l'amore che rifiuta ciò che lo contrasta è timore, quello che ne soffre se accade è tristezza». Se le passioni sono declinazioni della volontà e dell'amore, esse sono dunque lodevoli o riprovevoli a seconda della qualità della volontà e dell'amore[11]. Una volontà perversa,

[9] Cfr. Id., *De libero arbitrio*, I, PL 32, 1221-1240, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 211-235. Cfr. Bermon, *La théorie*, cit., pp. 175-179.

[10] Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, IX, 6, 409, p. 421,3-13: «Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quis est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est».

[11] Cfr. *ibid*., XIV, 7, 2, 410, p. 422,40-45: «Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia, fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus».

mossa da un amore disordinato, che privilegia l'amore di sé e del prossimo all'amore per Dio, si declina in passioni malvagie; una volontà retta, mossa da un amore ordinato, cioè da un amore che ama Dio per se stesso e il prossimo, la propria anima e il proprio corpo solo in funzione di Dio, dà luogo a passioni buone: la grazia di Dio converte le passioni verso il bene facendone un efficace strumento di salvezza. «Gli affetti della volontà buona», spiega Agostino con una metafora felice alla quale ricorre più volte, «sono per l'anima piedi, scale e ali: camminiamo, dunque, innalziamoci e voliamo grazie ad essi»[12].

Fondamento ed esempio di questa «via passionale» alla salvezza è il Cristo. Agostino non è certo il primo a porre il problema: alle spalle delle pagine delle *Città di Dio* si intravede il lungo dibattito, teologico e morale insieme, nel quale i primi intellettuali cristiani si sono variamente divisi sull'impassibilità divina e sulle passioni del Cristo. In questo dibattito Agostino interviene con una posizione netta: Cristo non ha finto, come ritenevano alcuni, di provare passioni, e nemmeno, come ritenevano altri, ha subito le passioni del corpo senza provare alcuna passione nell'anima. Cristo, in quanto uomo, ha veramente provato tutti i turbamenti dell'anima umana: il desiderio, la tristezza, la gioia, il timore, l'ansia, l'ira. Ma, a differenza dell'uomo, che prova passioni a causa della sua debolezza, il Cristo, in cui la debolezza è volontaria (*infirmitas voluntaria*), prova passioni perché lo vuole. E lo vuole per mostrare agli uomini la forza delle loro deboli passioni e per insegnare loro come usarle. Non ci può essere niente di indegno nelle passioni dell'uomo se quelle stesse passioni hanno turbato il loro Signore, nei cui turbamenti noi dobbiamo vedere noi stessi per non disperarci quando siamo turbati. Nessun disprezzo, nessuna paura, nessuna diffidenza per tutti i turbamenti dell'animo. Le passioni, se mosse, come lo furono quelle del Cristo, dall'amore per Dio e per il prossimo, sono per l'uomo una ri-

[12] Id., *Enarrationes in Psalmos*, 38, 2, PL 36, 413, edd. E. Dekkers – I. Fraipont, Turnhout 1956 (CCSL, 38), pp. 402,19-21: «Intus autem et pedes, et scalae, et pennae affectus sunt bonae voluntatis. His ambulemus, his adscendamus, his volemus». Per altri passi cfr. M. Fiedrowicz, *'Cives sanctae civitatis Dei omnes affectiones rectas habent' (Civ. 14,9): Terapia delle passioni e preghiera in Sant'Agostino*, in *L'etica cristiana dei secoli III e IV: eredità e confronti*, XXIV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana nei secoli III e IV (Roma, 4-6 maggio 1995), Roma 1996, pp. 431-440, in partic. p. 439.

sorsa preziosa. «Si turbi completamente l'animo del cristiano, non per miseria ma per misericordia; tema che gli uomini periscano allontanandosi dal Cristo; si rattristi se qualcuno perisce allontanandosi dal Cristo; desideri che gli uomini siano guadagnati dal Cristo; e si rallegri quando lo sono; si rattristi per essere lontano dal Cristo, desideri di regnare con lui e si rallegri mentre spera di regnare con lui»[13].

Nel loro insieme le pagine agostiniane appaiono nello stesso tempo inaugurali e programmatiche. Inaugurali perché istituiscono un legame tra passioni e salvezza, sconosciuto e impensabile nel mondo antico, perché fondato sulla figura del Cristo; programmatiche perché contengono in forma abbreviata e si potrebbe quasi dire 'profetica' le tematiche, il contesto, l'intenzione e le finalità che caratterizzeranno il discorso su ciò che i medievali, con la stessa fluidità che caratterizza il lessico agostiniano, chiameranno ora *passiones*, ora *affectiones*, ora *affectus*.

Eppure il discorso medievale sulle passioni non è totalmente riconducibile al modello agostiniano. E questo non solo perché ci saranno altre definizioni e classificazioni, altre concezioni dell'anima e delle sue facoltà, una diversa idea del rapporto tra anima e corpo, una più complessa analisi psicologica e scientifica sui movimenti passionali, ma anche perché quella rottura nei confronti del modello filosofico antico che il discorso agostiniano presuppone non rappresenta l'unica via attraverso la quale la riflessione antica si trasmette ai secoli medievali. Altre voci autorevoli provenienti dalla patristica greca e latina sembrano riproporre proprio quel modello stoico contro il quale Agostino ha polemizzato.

[13] Augustinus Hipponensis, *In Iohannis Evangelium*, 60, 1-5, PL 35, 1797-1799, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCSL, 36), pp. 478-480; per il passaggio citato: 3, 1798, p. 479,4-10: «Turbetur plane animus christianus, non miseria, sed misericordia; timeat ne pereant homines Christo, contristetur cum perit aliquis Christo; concupiscat adquiri homines Christo, laetetur cum adquiruntur homines Christo; timeat et sibi ne pereat Christo, contristetur peregrinari se a Christo; concupiscat regnare cum Christo, laetetur dum sperat se regnaturum esse cum Christo». Cfr. P. Gondreau, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F., 61), pp. 51-58.

2. *Cassiano*

Cassiano rappresenta la prima importante alternativa al modello agostiniano; ed è sufficiente scorrere le pagine delle *Collazioni* per trovarne la conferma: fine precipuo della vita monastica è la purezza del cuore, ed è in vista di tale obiettivo che il monaco affronta le asperità della vita solitaria: digiuni, veglie, preghiere continue e faticose hanno come obiettivo di «sgomberare il cuore e mantenerlo libero da tutte le passioni». La purificazione del cuore rappresenta al tempo stesso lo strumento principale di questo processo e il punto d'arrivo dell'intero percorso, il culmine della virtù monastica[14]. E in questo percorso non c'è posto per le passioni. Come una cittadella arroccata su se stessa, il cuore puro è isolato e difeso dall'assalto delle passioni.

Affermazioni di questo tipo segnano una distanza assai netta dalla riflessione agostiniana e alludono ad una concezione delle passioni profondamente diversa da quella del maestro di Ippona. Nell'ideale monastico della purezza del cuore proposto da Cassiano sembra riprendere forma l'immagine del saggio stoico esente dalle passioni contro la quale Agostino aveva apertamente polemizzato.

In effetti la 'purezza del cuore' di Cassiano traduce esattamente quello che nei testi monastici della tradizione orientale viene designato come *apateia*, e sullo sfondo delle *Collazioni* si intravede l'intenso dibattito che proprio sul tema delle passioni ha attraversato la cultura alessandrina e si è in qualche modo cristallizzato negli scritti di un altro grande monaco, che di Cassiano è stato il maestro, Evagrio Pontico[15]. Sul ruolo che l'*apateia* svolge nelle

[14] Cfr. Iohannes Cassianus, *Conlationes*, I, 5-7, PL 49, 487A-489A, ed. E. Pichery, 3 voll., Paris 1955, I, (SC, 42), p. 82-84: «'Habentes quidem scopon vestrum in cordis puritate, finem vero vitam aeternam' (cfr. *Rm* 6, 22). (...) Quidquid ergo nos ad hunc scopon, id est puritatem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est, quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum ac noxium devitandum. (...) Pro hac solitudo sectanda est, pro hac ieiunia, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut scilicet per illas ab universis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere».

[15] Al tema dell'impassibilità, ai modi per raggiungerla e ai segni per riconoscerla è dedicato il *Practicus*, il principale trattato di Evagrio: *Traité Pratique ou Le moine*, éd. par A. e C. Guillaumont, 2 voll., Paris 1971 (SC, 170-171); per un'ana-

opere di Evagrio non ci possono essere dubbi: l'*apateia* è il fiore della *practiké*, di quella scienza morale e religiosa che costituisce la pedagogia indispensabile della vita monastica e alla quale Evagrio ha dedicato buona parte della sua produzione letteraria. Discepolo di Clemente Alessandrino, Evagrio ha sviluppato sul tema dell'*apateia* una profonda riflessione che in un certo senso esprime tutta la distanza che separa la tradizione cristiana orientale da quella occidentale. A differenza da quanto accade in occidente, infatti, la nozione di 'impassibilità' che la filosofia greca ha consegnato al cristianesimo dei primi secoli, rielaborata dalle dottrine gnostiche e origeniane e recepita dal monachesimo egiziano, continua a rappresentare per Evagrio e per tutta la tradizione orientale un ideale di virtù somma, al quale i monaci soprattutto debbono tendere[16]. L'apatia è per Evagrio il segno della salute dell'anima, contrapposta a quello stato di malattia che è costituito dalle passioni[17]; ma è anche il culmine della virtù, dal momento che, liberando l'anima dal turbamento delle passioni, ricostituisce quella perfetta armonia tra le sue diverse parti che consente a ciascuna di esse di esercitare la virtù sua propria, e a tutte insieme di cooperare nella realizzazione della giustizia.

Il trasparente riferimento alle dottrine stoiche conferma la distanza culturale che separa la concezione evagriana dalla rilettura che, quasi negli stessi anni, Agostino sta conducendo sul tema dell'impassibilità. Distanza che non è sfuggita a Girolamo, il quale non ha esitato ad attaccare Evagrio proprio sul tema dell'apatia, rimproverandogli di proporre un ideale disumano o comunque irraggiungibile:

lisi del tema cfr. l'*Introduction* di A. Guillaumont, *ibid.*, I, pp. 98-112. Più in generale sul tema dell'*apateia* nella patristica greca e latina, cfr. G. Bardy, s.v. *Apatheia*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, I, Paris 1937, coll. 727-746; M. Spanneut, *Le stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne*, in «Mélanges de sciences religieuses», 39 (1982), pp. 101-130; G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington 1983, p. 48 seqq.

[16] Cfr. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Paris 1997; D. N. Bell, *«Apateia»: The Convergence of Bizantine and Cistercian Spirituality*, in «Citeaux», 38 (1987), pp. 141-163; Knuuttila, *Emotions* cit. (alla nota 2), pp. 136-151.

[17] Evagrius Ponticus, *Practicus*, 56, ed. Guillaumont – Guillaumont cit. (alla nota 15), pp. 630-631.

> Evagrio ha pubblicato un libro sulla *apateia*, termine che noi possiamo tradurre con 'impassibilità' o 'imperturbabilità', cioè lo stato in cui l'animo non è turbato da nessun pensiero e da nessun vizio, e, per dirla in breve, o è un sasso, o è un Dio[18].

L'accusa di Gerolamo, schierato su questo tema a fianco di Agostino nel denunciare la disumanità dell'apatia stoica, risente evidentemente, come del resto le affermazioni di Agostino stesso, del clima acceso della polemica antipelagiana, e finisce per travisare almeno in parte quello che è l'autentico pensiero di Evagrio. Ma la distanza che su questo tema separa i due Padri della Chiesa occidentale dai monaci della tradizione orientale appare comunque netta e rinvia a due concezioni dell'universo passionale difficilmente omologabili.

Tale distanza ci impone in qualche modo di tornare indietro per verificare quanto le concezioni orientali abbiano interferito con la cultura del monachesimo occidentale e come si siano variamente intrecciate con la lezione agostiniana nel determinare la spiritualità dell'occidente medievale. In questa ottica la figura di Cassiano appare davvero centrale; l'esperienza monastica condotta tra la Palestina e l'Egitto che ha segnato la prima parte della sua vita lo ha messo in contatto con un mondo che rappresenta agli occhi della cristianità intera un ideale di perfezione[19]: le imprese eroiche dei monaci egiziani costituiscono un modello difficilmente superabile e gli insegnamenti dei padri del deserto condensano tutta la sapienza accumulata nel corso di due secoli da questi uomini forti nella ricerca della perfezione cristiana. È questa esperienza e questa sapienza che Cassiano, trasferitosi dall'Egitto in Gallia all'inizio del V secolo vuole proporre a quanti, anche in occidente, hanno fatto la scelta monastica. Per loro, per i monaci dei monasteri da lui fondati a Lérins e a Marsiglia, Cassiano scrive le *Collazioni*, una raccolta di conferenze che sintetiz-

[18] Hieronymus Stridonius, *Epistolae*, 133, ed. I. Hilberg, 3 voll., Wien – Leipzig 1910-1918 (CSEL, 54-56), III, p. 246,1-6. Cfr. R. Sorabji, *Emotions and the Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, pp. 395-397.

[19] Cfr. M. Olphe-Galliard, s.v. *Cassien*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris 1953, coll. 214-276; O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge 2008; A. De Vogüé, *De Saint Pachome à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses debuts*, Roma 1996.

zano le dottrine apprese in Egitto circa trent'anni prima, mettendo in scena direttamente i Padri del deserto e facendoli parlare in latino[20]. Il cammino della santità che essi hanno compiuto rimane per Cassiano un ideale proponibile anche in un ambiente così diverso come quello della Gallia merovingia. Si tratta in qualche modo di ricostruire il deserto, non tanto come luogo fisico, quanto come esperienza psicologica di solitudine e di allontanamento dal mondo. Il viaggio dell'anima si configura allora come un percorso di progressiva eliminazione di tutto quanto si frappone tra il monaco e Dio; inizia con la spoliazione dai beni materiali ed esteriori, per poi passare alla purificazione interiore dell'uomo, alla rinuncia a tutto ciò che lo ingombra: abitudini, vizi, passioni, e, da ultimo, il ricordo stesso del mondo. Solo a questo punto il cuore 'puro' e perfetto, svuotato dall'ascesi, tranquillo e immobile, è pronto per la preghiera, è in condizione di conoscere Dio e di unirsi a lui nella contemplazione[21].

Il riferimento alla pratica squisitamente monastica della rinuncia si intreccia con le dottrine filosofico-teologiche di provenienza origeniana per mettere a punto una nozione di impassibilità che si distacca comunque dalla *apateia* stoica. La purezza del cuore di cui parla Cassiano infatti non è fine a se stessa; come l'*apateia* di Evagrio essa è al tempo stesso una pratica ascetica e un percorso di conoscenza, ed è inconcepibile al di fuori del nesso strettissimo che la lega da una parte alla carità, che è e rimane la virtù fondamentale del monaco, dall'altra alla gnosi, la conoscenza dei misteri di Dio, nella quale soltanto l'anima può trovare il suo appagamento e la sua pace. Svuotare il cuore da ogni impurità è operazione preliminare per consentire che esso si lasci totalmente invadere dall'amore per Dio e si acquieti in uno stato di contemplazione/unione con lui.

La natura progressiva di questo percorso scandisce le tappe dell'ascesi monastica e fa sì che la purezza del cuore/*apateia* si configuri più come un obiettivo da conquistare continuamente che come uno stato di reale impassibilità, di fatto irraggiungibile per l'uomo. Cassiano sa bene che «solo Dio è perfettamente im-

[20] Cfr. Iohannes Cassianus, *Conlationes*, prol., 477A-482A, ed. Pichery cit., I, p. 76,1-4.

[21] Cfr. *ibid*., IX, 2-3, 771A-774B, ed. Pichery, II, Paris 1967 (SC, 54), pp. 40-43.

mutabile», e che l'imperturbabilità alla quale l'uomo aspira è continuamente minacciata, più ancora che dalle pulsioni del corpo, dalla natura stessa dell'anima e dalla sua strutturale mobilità, che la porta necessariamente a vagabondare, volteggiando da una parte e dall'altra[22]. Grazie a questa naturale mobilità, l'anima, come una piuma, potrebbe volare leggera verso l'alto, ma la sua 'rettitudine' originaria è ormai compromessa dal peccato e la sua stessa incontrollata vitalità le impone continue deviazioni dal percorso che la conduce a Dio. Gli affetti che perennemente la ingombrano, il desiderio, il timore, la gioia, la tristezza, rischiano, se non sono correttamente imbrigliati, di trascinarla verso il basso, determinando uno stato patologico di tutte le sue parti. Le passioni, malattie dell'anima, hanno dunque un'unica causa, ma, proprio come accade per il corpo, assumono nomi diversi in relazione alle singole parti dell'anima che vengono colpite, e che Cassiano descrive secondo il modello platonico: «Quando la passione cattiva attacca una di queste facoltà, a seconda dell'alterazione che determina, prende il nome di un vizio specifico. Se infatti la peste del vizio attacca la parte razionale, genera vanagloria, gonfiore, invidia, superbia, presunzione, contesa, eresia. Se colpisce la parte irascibile, produce furore, impazienza, tristezza, accidia, pusillanimità, crudeltà. Se corrompe la parte concupiscibile, dà vita a gola, lussuria, avidità, avarizia, desideri perversi e terreni»[23].

I moti che continuamente agitano l'anima si sono trasformati in passioni cattive[24]; trascinata sempre più verso il basso e verso il 'mondo', l'anima è preda di numerosi vizi, otto per la precisione, gli otto vizi principali, che riprendono gli otto 'pensieri' o gli otto spiriti malvagi di cui parlava Evagrio, ma dai quali scaturiscono innumerevoli vizi secondari[25].

[22] Cfr. *ibid.*, VII, 4, 671C-673B, ed. Pichery, I, pp. 247-249.

[23] *Ibid.*, XXIV, 15, 1306A-1307A, ed. Pichery, III, Paris 1971 (SC, 64), pp. 186,26 - 187,27.

[24] Cfr. *ibid.*, XII, 5, 875C-876A, ed. Pichery, II, pp. 126,25 - 127,4: «Nullatenus enim valet vivacitas mentis absque alicuius desiderii vel timoris, gaudii vel maeroris affectione subsistere, nisi haec eadem in bonam partem fuerint inmutata. Et idcirco si carnales concupiscentias de cordibus nostris desideramus extrudere, spiritales in earum locis plantemus protinus voluptates, ut his animus noster semper innexus et habeat quibus iugiter inmoretur et inlecebras praesentium ac temporalium respuat gaudiorum». Cfr. Olphe-Galliard, s.v. *Cassien* cit., coll. 237-239.

[25] Cfr. Iohannes Cassianus, *ibid.*, V, 609D-642C, ed. Pichery, I, pp. 188-217;

Nella contrapposizione tra malattie dell'anima e purezza del cuore, passioni e vizi indicano allora la stessa cosa, e Cassiano finisce per usare i due termini in maniera interscambiabile; di fatto il sistema degli otto vizi principali costituisce l'unico schema all'interno del quale è possibile classificare e descrivere le diverse passioni dell'anima[26].

3. *Gregorio Magno*

Anche Gregorio Magno parla, con un lessico che echeggia da vicino espressioni di Cassiano e della tradizione monastica orientale, di passioni carnali da mortificare e da reprimere, di affetti e desideri della carne dai quali occorre liberarsi[27].

Che cosa sono le passioni 'carnali' e cosa indica propriamente nel lessico gregoriano la 'carne'? Passioni della carne, affetti carnali, affetti terreni sono tutti sinonimi che indicano la stessa cosa: una patologia della parte spirituale dell'uomo che subisce il peso del corpo, un sovvertimento dei rapporti tra dentro e fuori, tra celeste e terreno, tra alto e basso: «I desideri celesti, le virtù dello spirito, le buone opere stanno in alto; gli affetti terreni, i desideri mondani, i vizi e i peccati stanno in basso»[28]. Nell'ambiguo rap-

Evagrius Ponticus, *Practicus*, 6-14, ed. Guillaumont – Guillaumont cit. (alla nota 15), pp. 506-534; cfr. Guillaumont, *Introduction* cit., pp. 63-98. Per le origini del sistema dei vizi capitali si veda anche M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, East Lansing (Mich.) 1952, pp. 43-67; Sorabji, *Emotion and the Peace* cit. (alla nota 18), pp. 359-371; C. Stewart, *Evagrius Ponticus and the 'Eight Generic Logismoi'*, in *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, ed. by R. Newhauser, Toronto 2005, pp. 3-34.

[26] Sull'assimilazione vizi/passioni, cfr. A. Solignac, s.v. *Passions et vie spirituelle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/1, Paris 1984, coll. 342-348.

[27] Cfr. Gregorius Magnus, *Expositiones in librum primum Regum*, IV, 175, PL 79, 292B, ed. P. Verbraken, Turnhout 1963 (CCSL, 144), p. 390,3630-3631: «Cum coelestia noscimus, si ad ea pervenire volumus, necesse est ut passiones carnis mortificemus»; Id., *Regula Pastoralis*, I, 10, PL 77, 23A, ed. B. Judic, Paris 1992 (SC, 381), pp. 160,1 - 162,3: «Ille igitur, ille modis omnibus debet ad exemplum vivendi pertrahi qui cunctis carnis passionibus moriens iam spiritaliter vivit»; Id., *Moralia in Iob*, XIV, 56, 72, PL 75, 1078C, ed. M. Adriaen, 3 voll., II, Turnhout 1979 (CCSL, 143A), p. 744,43-45: «Quia passiones carnalium desideriorum vicerant, iam liberi per virtutem spiritus in carne non erant».

[28] Id., *Expositiones in librum primum Regum*, V, 72, 350D, ed. Verbraken cit., p. 465,1820-1822: «Caelestia quidem desideria, spiritales virtutes, bona opera in sublimi sunt; affectus terreni, concupiscentiae saeculares, vitia et peccata in infimis».

porto che le lega al corpo, un corpo ormai irrimediabilmente segnato dal peccato, le passioni e gli affetti esprimono le esigenze di una carne non più sottomessa allo spirito e incapace di cogliere le realtà celesti. La colpa contratta con il peccato di Adamo ha reso l'uomo corruttibile dalle passioni, che si manifestano ormai come vizi[29].

Con un percorso analogo a quello seguito da Cassiano, anche Gregorio finisce per approdare ad una concezione delle passioni che ripropone, sia pure in forma asistematica, l'idea di fondo del modello stoico: l'identificazione delle passioni con i vizi. I vizi, tutti i vizi, pur manifestandosi in forme diverse, esprimono un identico patire dello spirito sottomesso alla carne. Certo la fenomenologia dei vizi è pressoché infinita, e anche Gregorio cerca di distinguerli e contrassegnarli con nomi diversi: rielaborando e semplificando il modello di Cassiano, lascia cadere ogni riferimento alle parti dell'anima e mette a punto un sistema semplice ma efficace che descrive la genealogia dei diversi vizi a partire da quella che è la passione principale, la superbia. Passando progressivamente da una dimensione più spirituale e interiore ad una carnalità sempre più esasperata, i vizi si generano l'uno dall'altro secondo uno schema settenario destinato a un enorme successo: vanagloria, invidia, accidia, ira, avarizia, gola, lussuria[30].

L'analisi psicologica con cui Gregorio segue il proliferare del male è funzionale soprattutto all'esigenza di approntare gli strumenti per debellare i vizi. Si tratta per il monaco di estinguere uno ad uno i singoli vizi combattendo la sua personale battaglia contro ciascuno di essi. Ma, al di là dei diversi nomi che li contraddistinguono, si tratta di ripetere sostanzialmente sempre la stessa operazione: reprimere le 'passioni' ristabilendo una corretta gerarchia tra carne e spirito, tra celeste e terreno, tra umano e divino. Tutte in qualche modo 'carnali', anche quando si presentano sotto la forma di vizi spirituali, le diverse passioni devono es-

[29] Cfr. *ibid*., VI, 52, 442D, p. 582,1253-1255: «Ex illa quidem culpa quam ex vitiosa naturae nostrae radice contrahimus, habemus, ut corrumpi vitiorum passionibus valeamus».

[30] Cfr. Id., *Moralia in Iob*, XXXI, 45, 87, 620CD, ed. Adriaen cit., III, Turnhout 1985, (CCSL, 143B), p. 1610,2-21. Cfr. C. Casagrande – S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000; C. Straw, *Gregory, Cassian and the Cardinal Vices*, in *In the Garden of Evil* cit. (alla nota 27), pp. 35-58.

sere 'mortificate', cioè letteralmente uccise nel loro aspetto carnale, per poter recuperare la dimensione spirituale dell'uomo[31].

Non diversamente da quanto sosteneva Agostino, dunque, si tratta di rimpiazzare gli affetti carnali con affetti celesti; ma questa operazione, che per Agostino era totalmente affidata alla volontà, trova in Gregorio un potente alleato proprio nel corpo. Diventato carne a causa del peccato, il corpo costituisce il tratto specifico di un'umanità corrotta; è il marchio della fragilità e dell'insufficienza dell'uomo, ma è anche il punto di partenza del suo riscatto[32]. Dal corpo infatti può iniziare quell'opera di repressione delle passioni e dei vizi che è indispensabile per risalire alle realtà spirituali. Si tratta, sul modello del Cristo, di fare leva sul dolore del corpo per riscattare e redimere i vizi dell'anima; come i primi cristiani che hanno gioiosamente affrontato il martirio abbandonando beni terreni e affetti carnali[33], per tutti i cristiani e per i monaci in particolare, la 'mortificazione della carne' rappresenta la via per ristabilire il primato dello spirito.

In questo senso la repressione delle passioni si salda con un nuovo e diverso senso del patire stesso, un patire salvifico, che trova la sua espressione in una specifica virtù, la pazienza. La pazienza è la 'nuova' virtù del cristiano e del monaco in particolare. Nuova nella misura in cui, prendendo le distanze dalla pazienza/apatia della tradizione stoica, si colloca in un imprescindibile orizzonte teologico che ne specifica il contenuto e le conferisce un senso completamente diverso da quello che aveva nel mondo classico[34].

Già Cassiano aveva riconosciuto nella pazienza la virtù del monaco che rimpiazza l'apatia del saggio stoico[35]; ma è Gregorio

[31] Cfr. S. Vecchio, *Vizi 'carnali' e vizi 'spirituali': il peccato tra anima e corpo*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», Rivista di filosofia on-line, 2 (2002) (http://www2.units.it/~etica/2002_2/indexvecchio.html). Per i rapporti carne spirito in Gregorio cfr. P. Daubercies, *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut Moyen Age*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 36 (1963), pp. 5-54.

[32] Cfr. C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley – Los Angeles – London 1988, pp. 141 seqq.

[33] Cfr. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXIX, 23, 48, ed. Adriaen cit., III, p. 1466,35-37.

[34] Cfr. M. Spanneut, s.v. *Patience*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/1, Paris 1984, coll. 438-476.

[35] Cfr. Iohannes Cassianus, *Conlationes*, XVIII, 13, 1113AB, ed. Pichery cit.,

che, nei *Moralia in Iob*, fissa nella figura di Giobbe il prototipo di questa virtù, leggendo l'intera sua vicenda come un'enorme lezione sul dolore. Giobbe è colui che soffre; il suo stesso nome, che Gregorio, riprendendo un'indicazione di san Gerolamo, interpreta come *dolens*, allude alla sofferenza che improvvisamente e inopinatamente irrompe nella sua vita e scandisce le tappe di un percorso che si fa via via più duro e insopportabile[36].

Il destino di Giobbe appare tanto più crudele in quanto Giobbe è un uomo giusto, le cui sofferenze risultano inspiegabili in termini di punizione per eventuali colpe commesse. Il dolore che prostra la sua carne e il suo spirito è un dolore innocente, nel quale non è possibile leggere, come altre volte accade nel testo biblico, la conseguenza di un peccato. Ma è innocente anche perché tale rimane nel corso della prova: Giobbe sopporta la sofferenza senza peccare, non inveisce contro Dio, non si dispera, anzi continua, a dispetto delle insinuazioni degli amici e degli insulti della moglie, a rendere grazie a Dio, accettando pazientemente la prova estrema. E davvero di prova si tratta: Giobbe infatti è al centro di una sorta di scommessa che contrappone Satana a Dio; è l'oggetto inconsapevole di una sfida che il diavolo ha lanciato contro Dio prima ancora che contro Giobbe stesso, per misurarne la fedeltà e metterne alla prova la devozione. La sofferenza è dunque il banco di prova della sua vita e la manifestazione più completa della sua integrità morale; con un percorso inverso rispetto a quello del dolore, man mano che le tribolazioni penetrano nella sua interiorità, la virtù di Giobbe si manifesta all'esterno e i suoi meriti, dapprima conosciuti solo da Dio, si espandono co-

III, pp. 24-25: «Patientia vera atque tranquillitas absque profunda cordis humilitate nec adquiritur nec tenetur: quae si de hoc fonte descenderit, nec beneficio cellae nec perfugio solitudinis indigebit. (...) A passionibus enim ac sustentatione patientiam dici nullus ignorat, ideoque constat patientem pronuntiari neminem posse nisi eum, qui universa quae sibi fuerint inrogata absque indignatione tolerarit». Cfr. C. Casagrande, *Il dolore virtuoso. Storia medievale della pazienza*, in *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Atti del Convegno (Pavia, 7-8 ottobre 2005), a c. di C. Casagrande – S. Vecchio, Firenze 2009, pp. 31-47.

[36] Cfr. Gregorius Magnus, *ibid.*, Praef., 7, 16, 525D-526A, ed. Adriaen cit., I, Turnhout 1979 (CCSL, 143), pp. 20-21: «Nam quia beatus Iob venturi Redemptoris speciem teneat, etiam nomine demonstrat. Iob quippe interpretatur dolens. Quo nimirum dolore vel Mediatoris passio vel sanctae ecclesiae labor exprimitur, quae multiplici praesentis vitae fatigatione cruciatur». Cfr. anche *ibid.*, III, 14, 26, 612C, p. 131,2-3.

me profumi e gli conferiscono la fama della virtù: la sua pazienza, cioè il suo patire senza peccare, si manifesta come forza e gli conferisce un merito più alto[37].

Tale è in definitiva la lezione che Gregorio trae dal libro di Giobbe: il dolore, le tribolazioni, le 'passioni', sopportati con pazienza, si trasformano in altrettanti meriti accumulati agli occhi di Dio. Il patire 'impassibile' non è una virtù fine a se stessa, che si esaurisce e trova il suo premio nell'ostentazione di una straordinaria forza d'animo, come accadeva per la pazienza stoica, ma è eminentemente segno della gloria di Dio e strumento di santificazione. Questo perché il dolore di Giobbe, prototipo di un dolore che è al tempo stesso innocente e salvifico, acquista il suo senso pieno solo sullo sfondo teologico che legge nell'intera sua vicenda una prefigurazione della passione del Cristo. Nella lettura tipologica della Sacra Scrittura tutti i giusti vissuti prima dell'Incarnazione profetizzano l'evento centrale della storia dell'umanità, anticipando nella propria persona e nella propria vita quella che sarà la vicenda umana del Cristo. «Fu dunque necessario che anche il beato Giobbe (...) mostrasse con le proprie sofferenze ciò che il Cristo avrebbe sofferto e predicesse i misteri della passione con tanta maggiore verità in quanto li profetava con le sue sofferenze più che con le sue parole»[38]. Il dolore di Giobbe è il dolore di Cristo; i patimenti dell'uomo giusto sono figura della Passione del Mediatore. È il Cristo infatti che patisce innocente e che con la sua sofferenza e con la sua morte riscatta il peccato di Adamo: figlio di Dio e vero Dio, come manifestano i suoi miracoli, egli è nondimeno pienamente uomo e proprio i suoi patimenti sono il marchio della sua umanità[39].

[37] Cfr. *ibid.*, Praef., 2, 6, 519B, pp. 11,42-12,50; *ibid.*, 5, 12, 523CD, p. 18,52-55.

[38] *Ibid.*, 6, 14, 524D-525A, p. 19,32-37: «Unde et necesse fuit ut etiam beatus Iob (...) per ea quae [*scil.* Christus] pertulit, quae passurus esset ostenderet tantoque verius passionis illius sacramenta praediceret quanto haec non loquendo tantummodo, sed etiam patiendo prophetaret».

[39] Cfr. Id., *Homiliae in Hiezechielem prophetam,* II, I, 15, PL 76, 945B-946A, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, 142), pp. 219,439-445 e 220,463-467: «Nam miracula eius videntes trahebantur ut crederent, sed rursus passiones illius perpendentes dedignabantur Deum credere, quem carne mortalem videbant; unde factum est ut de eius cognitione dubitarent. Videbant enim esurientem, sitientem, comedentem, bibentem, lassescentem, dormientem, et purum hunc hominem esse aestimabant. (...) Sed quia et divina fecit, et humana pertulit, quasi per

Se il riferimento alle passioni del Cristo riscattava per Agostino le passioni e le coinvolgeva nel discorso della salvezza, l'esplicito riferimento alla passione del Cristo contenuto nei testi gregoriani segna in maniera definitiva lo stacco dalla tradizione antica: qualunque discorso sulle passioni non può più prescindere dal riferimento a quella che è la passione per eccellenza. Mediato dalla pazienza di Giobbe, il cortocircuito tra la passione del Cristo e le passioni umane costituisce il tratto specifico che, in forma più o meno esplicita, caratterizzerà ogni tentativo di riflessione in epoca medievale sul tema delle passioni. Per il cristiano non è possibile parlare di passioni al di fuori del quadro teologico che individua nella passione di Cristo l'inizio di una nuova storia[40].

Soggetto e protagonista di questa nuova storia è una nuova umanità, che, riscattata dal sacrificio di Cristo, fa ormai tutt'uno con lui: la dottrina paolina del corpo mistico consente di individuare nella Chiesa il corpo di cui Cristo è il capo, e la prefigurazione profetica di Giobbe si trasferisce immediatamente sulla Chiesa intera: «la sua sofferenza esprime tanto la passione del Mediatore quanto le tribolazioni della santa Chiesa»[41]. La passione del Cristo non si esaurisce cioè nell'evento storico della sua morte, ma si perpetua e si ripete nelle continue 'passioni' che flagellano il suo corpo, cioè la Chiesa. Ingiustificato e 'scandaloso' fuori dalla Chiesa, il dolore, soprattutto il dolore innocente trova una spiegazione e acquista un valore nell'unione mistica tra Cristo e i fedeli: nella Chiesa e solo nella Chiesa l'accettazione del dolore come strumento di perfezionamento in vista di una ricompensa conferisce al patire un senso nuovo e diverso, destinato a segnare profondamente la cultura medievale.

fenestras vel per cancellos ad homines prospexit, ut Deus et appareret ex miraculis, et lateret ex passionibus, et homo cerneretur ex passionibus, sed tamen esse ultra hominem ex miraculis agnosceretur».

[40] Cfr. E. Auerbach, *«Passio» come passione*, in Id., *San Francesco Dante Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Bari 1970, pp. 155-176.

[41] Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praef., 7, 16, 525D-526A, ed. Adriaen cit., p. 21,3-4: «Quo nimirum dolore vel Mediatoris passio vel sanctae Ecclesiae labor exprimitur».

***

L'intenso dibattito sul tema delle passioni che, tra i secoli IV e VI, coinvolge i Padri della Chiesa segna il punto di partenza della riflessione 'medievale' sull'affettività[42]. I tre modelli analizzati, espressione di momenti storici e di istanze culturali assai diversi, appaiono comunque segnati dalla specificità che il cristianesimo introduce nel discorso delle passioni.Variamente ripresi in tempi e contesti diversi, gli spunti di Agostino, di Cassiano e di Gregorio, non necessariamente contrapposti, anzi a tratti intrecciati e difficilmente isolabili l'uno dall'altro, alimentano per molti secoli la riflessione psicologica medievale; e anche quando, a partire dal secolo XII, la circolazione di nuovi testi modificherà radicalmente il paradigma dell'affettività, rimangono comunque punto di riferimento imprescindibile per un discorso 'cristiano' sulle passioni.

[42] Su questo tema abbiamo avviato una ricerca di ampio respiro alla quale stiamo lavorando da qualche tempo; per una sorta di indice del lavoro, cfr. CASAGRANDE, *Agostino, i medievali* cit. (alla nota 3), pp. 71-75; alcuni studi specifici sono già stati pubblicati o sono in corso di stampa: cfr. EAD., *Guglielmo d'Auvergne e il buon uso delle passioni nella penitenza*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Actes du Colloque de Genève (17-19 mai 2001), a c. di F. Morenzoni e Y.-J. Tilliette, Turnhout 2005 (Bibliotheque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 2), pp. 189-201; S. VECCHIO, *'Passio', 'affectus', 'virtus': il sistema delle passioni nei trattati morali di Guglielmo d'Alvernia*, *ibid*., pp. 173-187; C. CASAGRANDE, *'Motions of the Hearth' and Sins. The 'Specchio de' peccati' by Domenico Cavalca O.P.*, in *In the Garden of Evil* cit. (alla nota 27), pp. 128-144; EAD., *'Specchio di Croce'. Domenico Cavalca e l'ordine degli affetti*, in *Il corpo passionato. Modelli e rappresentazioni medievali dell'amore divino*, a c. di C. Bino – M. Gragnolati, in «Comunicazioni Sociali», 25 (2003), pp. 221-230; S. VECCHIO, *Introd*. a TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni dell'anima*, Firenze 2002, pp. 5-18; EAD., *Passioni e virtù nella tradizione medievale*, in «Annali Chieresi», 2004, pp. 55-66; EAD., *Le passioni dell'anima*, in *Letture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*, Atti del Convegno Internazionale (Milano, 12-13 settembre 2005), a c. di A. Ghisalberti –A. Petagine – R. Rizzello (Quaderni di Annali Chieresi), Torino 2008, pp. 163-174; EAD., *Passions de l'âme et péchés capitaux: les ambiguités de la culture médiévale*, in *Laster in Mittelalter / Vices in the Middle Ages*, ed. by C. Flüeler – M. Rohde, Berlin 2009 (Scrinium Friburgense, 23), pp. 45-64.